

ALFRED SCHÜTZ
O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE
TRANSCENDENTAL EM HUSSERL

*Tomas da Costa*¹

Publicado pela primeira vez em 1957, dois anos antes da morte de seu autor, o artigo a seguir não apenas pode ser tido como um resumo da crítica de Alfred Schütz da teoria husserliana da intersubjetividade, crítica desenvolvida por ele até então de forma fragmentária em diversos escritos, mas também deve ser visto como síntese do entendimento schutziano relativo à importância dessa mesma teoria para a superação de problemas a seu ver inerentes à fenomenologia. Originalmente, “O problema da intersubjetividade transcendental em Husserl” foi a contribuição de Schütz ao Colóquio Internacional de Fenomenologia organizado na cidade francesa de Royaumont entre 23 e 30 de abril de 1957. Nesse mesmo encontro, Eugen Fink e Roman Ingarden apresentaram, também pela primeira vez, ideias consideradas hoje igualmente fundamentais para a compreensão de problemas que a fenomenologia passou a se colocar na época. Em carta a Eric Voegelin escrita alguns meses depois do colóquio, datada de 11 de junho de 1957, Schütz faz o seguinte comentário acerca do encontro:

Em Royaumont se deu uma notável situação. Fink leu um texto muito interessante sobre os conceitos operativos na filosofia de Husserl (...). Em seguida Ingarden apresentou um estudo sobre o conceito de constituição, que tem três, talvez quatro significados incompatíveis entre si. E depois vim eu, cujas heresias, portanto, estavam tudo menos sozinhas.

¹ tomasdc@ufrj.br

Parece que nos encontramos em uma crise da fenomenologia, em uma fase que, na história das ideias, faz parte das ocorrências regulares do desenvolvimento de qualquer sistema filosófico².

Em “O problema da intersubjetividade transcendental em Husserl”, Schütz discute as principais questões que o levaram a se distanciar da fenomenologia transcendental husserliana e a propor aquilo que ele mesmo, em diferentes épocas, chama de *fenomenologia da atitude natural*. A Aron Gurwitsch, por exemplo, Schütz revela, em uma carta de maio de 1956, escrita portanto menos de um ano antes da publicação do artigo:

Não me encontro na posição de dizer nada de razoável sobre o problema da fenomenologia especulativa (constitutiva). (...) Eu acho e sempre achei que fenomenologia da atitude natural fosse muito mais premente, e também muito mais frutífera (...). Agora talvez já tenhamos vinte ‘acessos’ à esfera transcendental, mas não vejo nenhuma ‘exit’ dela³.

E é justamente na teoria da intersubjetividade que os problemas da fenomenologia transcendental se tornam, para Schütz, mais evidentes. Como ele mesmo afirma na conclusão da sua crítica, a intersubjetividade é “não um problema da constituição, a ser solucionado no interior da esfera transcendental, mas um dado do mundo da vida. Ela é a categoria ontológica fundamental da existência humana no mundo”. Para fundamentar sua posição, Schütz se volta aqui a diferentes construções teóricas de Husserl, discute brevemente concepções encontradas em ambos os volumes das *Ideias*, em *Krisis*, e em *Lógica formal e lógica transcendental*, para então centrar suas análises nas *Meditações cartesianas*.

A presente tradução tomou como base o texto alemão publicado em 1957 no periódico *Philosophische Rundschau* (ano 5, número 2, pp. 81-107, com o título “Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl”). A tradução dos conceitos husserlianos utilizados por Schütz se baseou nas

² Alfred Schütz & Eric Voegelin, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat: Briefwechsel 1938-1959*, Konstanz: Konstanz Universitätsverlag, 2004, p. 532. Os estudos de Fink e Ingarden apresentados em Royaumont podem ser encontrados em: Eugen Fink, “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie” [“Conceitos operativos na fenomenologia de Husserl”], *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), 321-337. Roman Ingarden, “Le problème de la constitution et les sens de la reflexion constitutive chez Edmund Husserl” [“O problema da constituição e dos sentidos da reflexão constitutiva em Edmund Husserl”], *Cahiers de Royaumont* 3 (1958), 242-264.

³ Alfred Schütz & Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, Munique: WF Verlag, 1985, p. 391.

traduções das obras de Husserl por Pedro M. S. Alves e por Diogo Ferrer publicadas pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL). As poucas citações foram apropriadas das edições portuguesas, com adaptações.

Agradeço à família de Alfred Schütz, em especial a Claudia Gahagan, por gentilmente autorizar esta publicação.

ALFRED SCHÜTZ
“O PROBLEMA
DA INTERSUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL
EM HUSSERL”

I

O significado central da intersubjetividade foi elucidado por Husserl já no primeiro volume das *Ideias*⁴, na ocasião da análise da atitude natural. A realidade objetiva spatiotemporal de um mundo circundante que vige enquanto um e o mesmo mundo, não apenas para mim senão também para outros sujeitos egoicos, é, em sua indubitabilidade, um elemento da tese geral da atitude natural. A esta também é próprio que eu apreenda os outros sujeitos egoicos como contemporâneos aos quais o mesmo mundo objetivo, ainda que em diferentes modos de apreensão e graus de clareza, vem à consciência do mesmo modo como a mim propriamente, ademais também que eu possa me entender com eles (§29). Como, então, nos limites da atitude natural, entendimento intersubjetivo é possível em princípio? A resposta que Husserl dá em *Ideias I* (§53), na ocasião das análises preliminares da consciência pura, remete à experiência de um enlace entre a consciencialidade e o soma, em uma unidade empírico-intuitiva por cuja consciência adquire uma posição no espaço da natureza e no tempo da mesma, e que, em atos da “intropatia”, torna possível entendimento mútuo entre os sujeitos animais pertencentes a um mundo. “Nós vemos nos outros as suas vivências”, e isso com base na percepção das suas expressões somáticas. Esse “ver” mediante intropatia é um ato intuitivo, doador, mas não *originalmente* doador. Com efeito, do outro e da sua vida anímica se tem consciência como “estando aí eles mesmos” e em união com seu soma, mas não, ao contrário deste, como originalmente dados (§1). Por isso não reside nenhum contrassenso – a se criar a partir da experiência possível – na possibilidade de que qualquer consciência alheia posta por mim em experiência intropática *não* exista, ao passo que meu próprio intropatizar seja dado de modo original e absoluto como presente fluente da minha

⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* [*Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*]. Livro I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [*Introdução geral à fenomenologia pura*]. Livro II: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [*Investigações fenomenológicas sobre constituição*]. Livro III: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* [*A fenomenologia e os fundamentos das ciências*]. *Husserliana*, vols. III-V, Haia: Martinus Nijhoff, 1950-1952.

percepção imanente (§46). A espécie de evidência da intropatia exclui, portanto, por princípio, uma comprovação originária (§140).

Ainda que entendimento entre todos os sujeitos egoicos não seja faticamente produzível na via da intropatia, a sua possibilidade essencial decerto existe, e com ela também a possibilidade de que os mundos da experiência separados faticamente sejam unidos, mediante contextos de experiência atual, em um único mundo intersubjetivo, o qual então seria o correlato do mundo unitário dos espíritos, “o ampliamiento universal da comunidade humana, reduzida à pura vida da consciência e ao eu puro” (§48).

O sentido da determinidade intersubjetiva do mundo fica conservado também após execução da redução fenomenológica nos modos de aparição subjetivos da constituição noemática (§135).

Assim, por exemplo, na constituição transcendental da coisa, no âmbito da consciência originalmente experienciante, é possível distinguir diferentes níveis: um primeiro, a coisa substancial-causal, que é referida a uma única corrente de consciência, especificamente às percepções possíveis de um único sujeito egoico; e um segundo nível, no qual a coisa intersubjetivamente idêntica, enquanto unidade constituída de ordem superior, está referida a uma pluralidade aberta de sujeitos que se encontram em entendimento (§151). Mas o que aqui foi mostrado a partir do exemplo da constituição da coisa material vale para todas as regiões objetuais, como por exemplo para todas as formações culturais concretas (Estado, direito, costumes, Igreja) e para todas comunidades: essas objetualidades de ordem superior estão essencialmente fundadas em realidades psíquicas, as quais, por seu lado, estão fundadas em realidades físicas, comunidades animais ou humanas (§152).

No primeiro volume das *Ideias*, único publicado quando Husserl era vivo, o tema da intersubjetividade apenas é indicado, mas não está amplamente desenvolvido. Foi a intenção de Husserl reservar as respectivas investigações ao segundo volume, cuja publicação estava planejada para pouco depois. De fato, o segundo volume, postumamente publicado, contém importantes observações sobre a constituição da realidade anímica e sobre a constituição do mundo espiritual na intropatia, às quais nos voltamos mais tarde. Em seu “Posfácio às minhas *Ideias*”, porém, Husserl se sentiu autorizado à constatação de que a exposição do primeiro volume das *Ideias* sofre de incompletude justamente na consideração dos problemas do solipsismo e da intersubjetividade transcendentais, nomeadamente na consideração do problema do essencial referimento do mundo objetivo vigente para mim aos outros indivíduos que me são vigentes. A principal tese do idealismo transcendental-fenomenológico, afirma-se ali, segundo a qual apenas a

subjetividade transcendental tem o sentido de ser do ser absoluto, ao passo que o mundo real lhe é essencialmente relativo, adquire seu pleno sentido apenas se o desvendamento fenomenológico do ego transcendental “puder indicar os co-sujeitos, que na minha vida transcendental se verificam como transcendentais, na comunidade-nós transcendental que se co-verifica” (p. 14). “A intersubjetividade transcendental, portanto, é aquela na qual mundo real se constitui como objetivo, como existente para qualquer um” (p. 15).

Também em *Lógica formal e lógica transcendental*⁵, o problema da intersubjetividade constitui um motivo central. Por um lado, a subjetividade transcendental da consciência, por cujas operatividades o mundo vigente para mim é constituído com todos os seus conteúdos – coisas, eu-mesmo, outros –, é, antes de tudo, eu mesmo. Por outro lado, porém, o mundo é mundo objetivo de todos nós e tem, enquanto tal, a forma categorial de um mundo verdadeiramente existente em definitivo, não apenas para mim senão para qualquer um. Experiência de mundo é experiência não minha privada senão comunitária. Mas, enquanto vigente para mim em seu sentido, o “mundo para todos nós” também é, antes de tudo, “meu” mundo.

Esse fato originário, diz Husserl, o filósofo há de ter sempre em mente e não pode perder de vista por nenhum instante. “Para infantes filosóficos este pode ser o canto obscuro em que assombram os fantasmas do solipsismo, ou também do psicologismo, do relativismo. O filósofo escorreito, ao invés de fugir deles, preferirá examinar o canto obscuro” (§95). Por isso, deve-se solucionar “a enigmática questão, francamente penosa”, sobre como um outro eu psicofísico há de se constituir no ego, visto que é mesmo impossível, em essência, experienciar conteúdos anímicos alheios em originalidade efetiva. Em princípio, por essa razão, a constituição do outro tem de ser distinta daquela na qual meu próprio eu psicofísico se constitui. Embora o outro tenha sentido antes de tudo para mim, para o ego transcendental, o qual precede a tudo de mundano porque o mundo se constitui como unidade intencional primeiramente em sua vida de consciência, o outro está constituído com um sentido que manifestamente remete a mim mesmo, mas a mim como eu não transcendental senão humano, e seu soma, remete, como “soma alheio”, ao meu próprio; sua vida anímica, à minha própria, como vida anímica “alheia”. A isso se acrescenta que a alma alheia remete a um *ego transcendental alheio* que o outro há de captar questionando retrospectivamente a partir de si, desde o mundo que lhe é pré-dado em sua experiência.

⁵ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [Lógica formal e lógica transcendental. Tentativa de uma crítica da razão lógica]. Halle: Max Niemeyer, 1929.

Por essa razão, é preciso tornar compreensível o modo como meu ego transcendental, em si, logra constituir um outro ego transcendental e, por conseguinte, também uma multiplicidade aberta de tais egos – egos que, enquanto alheios, são absolutamente inacessíveis em seu ser original ao meu ego, mas que de fato são reconhecíveis como existentes para mim, e como existentes de determinado modo.

Em *Lógica formal e lógica transcendental*, contudo, Husserl expõe não apenas o significado central do problema da intersubjetividade para a superação da “aparência transcendental” do solipsismo e a constituição do mundo objetivo do sentido cotidiano como um mundo do não-eu, do alheio-ao-eu; ele esboça também o caminho a se tomar para a superação das dificuldades, caminho que as *Meditações cartesianas*⁶ efetivamente percorreram depois. Agora nos voltamos a esse escrito, visto que ele contém a exposição mais pormenorizada da constituição da intersubjetividade transcendental e dos problemas relacionados a ela. Aqui permanecemos atentos à advertência de Fink⁷, de que Husserl apresentou nas *Meditações cartesianas* apenas os rudimentos de uma explicitação do universo transcendental das mônadas. Segundo Fink, o intento da análise da experiência referente a outrem oferecida na “Quinta Meditação” era não uma interpretação temática da intropatia senão só e unicamente uma exposição da redução transcendental. A seguir, em pleno reconhecimento dessa limitação, há de ser feita a tentativa de examinar passo por passo a solução do problema oferecida nas *Meditações cartesianas*. Devem ser mostradas quais extraordinárias dificuldades estão vinculadas a cada um desses passos, dificuldades que permitem pôr em dúvida o êxito da tentativa de Husserl de desenvolver uma teoria transcendental da experiência referente a outrem (intropatia) enquanto fundamentação de uma teoria transcendental do mundo objetivo; mais ainda: que permitem pôr em dúvida a possibilidade de tal tentativa ser exitosa dentro da esfera transcendental em primeiro lugar. Essa análise é importante não apenas para a determinação da questão se a problemática da intersubjetividade, fundamental para toda a sistemática da fenomenologia transcendental constitutiva, pode ser solucionada com êxito. Ela é de significado

⁶ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana*, vol. I. Haia: Martinus Nijhoff, 1950. [Em português: *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.]

⁷ Eugen Fink, “Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik” [“A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl na crítica atual”]. *Kantstudien* 18 (1933), p. 368.

também para a aplicabilidade dos resultados da análise fenomenológica da constituição em todas as ciências sociais.

II

Depois que as três primeiras “Meditações” mostraram que todo sentido que algo de existente tem para mim é sentido apenas em virtude das intencionalidades operantes da minha vida de consciência e das suas sínteses constitutivas, a “Quarta Meditação” se ocupa da constituição desse ego mesmo (todavia inseparável das suas vivências), o qual é “objeto” enquanto algo de existente para si próprio e que vivencia suas *cogitationes* fluentes como “o mesmo”.

Husserl distingue (§§31, 33) (1) o eu idêntico, que vive em todas as suas vivências de consciência enquanto eu continuamente constituinte; (2) meu eu pessoal, que se constitui em gênese própria, ativa, a partir do eu centrador, de modo que este é não um polo de identidade vazio, isso de maneira nenhuma, senão um substrato de habitualidades, isto é, da “aquisição” de vivências de consciência antecedentes; e (3) o ego tomado em plena concreção na pluriformidade fluente da sua vida intencional e dos objetos constituídos nesta enquanto existentes para ele, portanto o ego que abrange a inteira vida de consciência, efetiva e potencial. Esse ego, em sua plena concretização, Husserl chama de “mônada”, conscientemente em linha com Leibniz. O problema da autoconstituição desse ego monádico deve portanto compreender todos os problemas constitutivos; mas para abordá-lo devo ampliar meu ego transcendental fático em livre possibilidade de variação, até o *eidos* universal “ego transcendental em geral”, portanto até o universo de todas as formas de vivência possíveis, de algum modo concebíveis para meu ego transcendental fático (§34). Mostra-se então que ao *eidos* “ego transcendental em geral”, assim adquirido, pertence um *a priori* universal que abrange uma infinita multiplicidade de tipos de atualidades e potencialidades concebíveis do viver, regrada em coexistência e sucessão, nas peculiares leis da motivação, na universal forma de unidade da consciência de tempo; em suma: na legalidade formal da “gênese egológica” (§§36, 37).

Surge então a questão que forma o objeto da “Quinta Meditação”: como podem ser fundamentadas, dentro desse cosmos egológico, a objetividade do mundo enquanto mundo para qualquer um e a existência de outros? Como é possível inferir a intersubjetividade do mundo a partir das intencionalidades da minha vida de consciência? Recordemos cada uma das fases da tentativa husserliana de solução.

III

Como primeiro passo, deve ser efetuada, dentro da esfera egológica, já reduzida fenomenologicamente, uma redução adicional – Husserl a chama de uma segunda *epoché* – pela qual todas as operatividades constitutivas das intencionalidades referidas imediata ou mediatamente à subjetividade alheia são excluídas, ou, como também diz Husserl: desvanecidas.

Antes de tudo, portanto, é abstraído de tudo de “alheio”, e não apenas dos outros enquanto seres vivos senão também de toda espiritualidade alheia – como objetos culturais – que determine ou codetermine meu mundo fenomenal, e, por fim, do caráter do meu mundo agora “retido” enquanto mundo para qualquer um. Após execução dessa “segunda *epoché*” ficam retidas no campo temático exclusivamente aquelas intencionalidades atuais e potenciais nas quais o ego se constitui em sua “propriedade”, portanto ainda um estrato unitariamente coerente do fenômeno “mundo”, o qual decerto é não mais mundo para qualquer um senão “natureza reduzida à propriedade”. Dentro desse universo do mesmo-próprio verifica-se também, portanto, um “mundo transcendente”, por assim dizer como uma transcendência imanente, o qual ainda é um elemento determinativo do meu ser concreto próprio, razão pela qual ele é chamado por Husserl também de mundo primordial ou transcendência primordial. Perante essa transcendência primordial, a transcendência do mundo objetivo surge como de nível superior, por ela já pressupor a constituição do outro (§44).

Observemos mais detidamente a maneira na qual essa “segunda *epoché*” é executada. Seu objetivo é, no interior do horizonte transcendental de experiência da esfera egológica reduzida, delimitar o próprio-a-mim enquanto o não-alheio. Antes da execução da segunda *epoché*, o mundo, como fenômeno transcendental, era diretamente dado em experiência concordante, e isso implicava que o alheio se apresentasse como codeterminante do sentido, embora sua mera validade de ser já tivesse sucumbido à *epoché* fenomenológica. Também dentro da vida de consciência transcendentalmente reduzida, o fenômeno “mundo” – juntamente com os outros indivíduos – era experienciado não como formação sintética minha senão como mundo intersubjetivo, acessível a qualquer um em seus objetos.

A exclusão do alheio ocorre (§44) mediante abstração “desde logo daquilo que dá o seu sentido específico aos homens e animais, enquanto seres vivos de tipo egoico, por assim dizer”, ademais por meio da abstração de todas as determinações – como os predicados culturais – que remetam em seu sentido a outros indivíduos enquanto sujeitos egoicos, e, por fim, o mundo circundante é apreendido pela *epoché* em sua figuração de ser e

de sentido como mundo para qualquer um, de modo que, enquanto forem considerados objetos culturais, seu ser para qualquer um significa “para qualquer um da respectiva comunidade cultural, como, por exemplo, da europeia ou francesa” (§43).

Mediante a segunda *epoché*, portanto, todo o campo transcendental de experiência do ego é separado em dois estratos: primeiro a esfera da sua propriedade com o estrato coerente da sua experiência de mundo, na qual tudo de alheio está desvanecido; em segundo lugar, a esfera do alheio. Aqui, contudo, deve-se considerar que, conforme reiterada constatação de Husserl (§§44, 55), minhas experiências efetivas e possíveis *referentes ao alheio*, cada consciência *referente ao mesmo*, cada modo de aparição *deste*, pertencem à esfera mencionada de início, à da propriedade. Apenas enquanto o alheio for subjetividade alheia, sua operatividade é “desvanecida” na esfera da propriedade (§45).

A esboçada determinação negativa da esfera da propriedade enquanto a do não-alheio envolve no mínimo cinco dificuldades maiores. (1) Para poder abstrair do alheio, este tem de ser verificado na esfera transcendental reduzida enquanto componente intencional do mundo fenomenal da experiência, e *como algo de alheio*. Isso também acorda, até onde posso ver, com o teor do texto das *Meditações cartesianas*. Alguns textos, também em *Lógica formal e lógica transcendental*, apontam para um “subnível pré-constituído” do alheio. De qual espécie é essa pré-constituição do subnível e como ela se realiza? O que é esse subnível? E um esclarecimento radical da constituição do alheio não haveria de ter início com uma análise desse subnível? Ademais, como o alheio – o não-eu, do qual eu tive de abstrair para pôr a descoberto a transcendência primordial – se verifica enquanto tal?

(2) O conceito de “alheio”, do qual se há de abstrair, varia consideravelmente. A equiparação entre animais e humanos enquanto seres vivos “de tipo egoico” é já extremamente questionável. Ademais, quem são os “outros” em seu sentido como “sujeitos egoicos”? E qual é o seu modo ôntico-noemático de doação, o qual haveria de servir como fio condutor transcendental para a teoria constitutiva da experiência referente a outrem? São eles os outros eus pessoais? Ou os outros eus “centradores”, enquanto substratos de habitualidades? Ou os outros eus em sua plena concreção? – A mesma ambivalência se mostra no conceito correlato de “qualquer um”. Aparentemente, “qualquer um” é ora qualquer ser vivo que seja de tipo egoico, uma outra vez é “cada ser humano”, e, uma terceira vez, ao menos enquanto entram em questão predicados culturais, “qualquer um da respectiva comunidade cultural”.

(3) Husserl constata expressamente (§44) que mediante a segunda *epoché* está eliminada qualquer referência de sentido a um “nós” e um “a nós” possíveis. Mas como isso é conciliável com a circunstância de que todas as minhas experiências efetivas e possíveis *referentes ao* alheio (o modo de aparição *do* alheio) não de ficar conservadas na esfera da propriedade? Essas experiências *referentes ao* alheio já não instituem um “nós” ou “a nós”?

(4) Contudo, uma particular dificuldade parece-me residir justamente na distinção entre nossa consciência *referente ao* alheio e nossa consciência referente à subjetividade alheia determinante ou codeterminante de sentido, na qual, por ocasião da realização da segunda *epoché*, as vivências possíveis e efetivas referentes ao alheio são atribuídas à esfera da propriedade; as operatividades da subjetividade alheia determinante de sentido, porém, atribuídas à esfera do alheio. Não seriam muitas, talvez todas as nossas vivências do alheio no mundo natural – o qual afinal fica conservado na esfera egológica enquanto correlato intencional – instituídas mediante operações da subjetividade alheia (ou no mínimo interpretadas por nós como assim instituídas) e somente desse modo determinadas em sentido enquanto “vivências *referentes ao* alheio”? Não vejo como essa distinção possa ser levada a cabo.

(5) No artigo publicado em *Kantstudien*, integralmente aprovado por Husserl, Fink faz referência (p. 355ss.) à importância de distinguir entre os três eus pertencentes à estrutura de execução da redução fenomenológica, a saber: (1) o eu atido ao mundo (eu, o ser humano enquanto unidade de validade junto com meu viver intramundano); (2) o eu transcendental, que tem mundo pré-dado em vigência e em apercepção universal; (3) o espectador a executar *epoché*. Nesse contexto, Fink observa que o eu transcendental, para o qual o mundo vige, não abandona de modo nenhum sua crença no mundo, e assim mantém em vigência o eu atido ao mundo, a autoapercepção “ser humano”, enquanto o espectador transcendentalmente teórico não se utiliza de nenhuma posição mundana, nem teórica, nem a-teórica. Seu campo temático é o visar transcendental de mundo na vivacidade do seu funcionar positivo. – Mas quem executa a segunda *epoché*, na qual é adquirida a esfera primordial da propriedade? A considerar o teor das *Meditações cartesianas*, trata-se do “eu, o explicitador a meditar” (§62). Este, no entendimento da trissecção de Fink, decerto é o espectador a executar a *epoché*. Por outro lado, porém, diz-se ali que eu experiencio, reconheço, *em* “mim”, o outro indivíduo, que ele se constitui *em* “mim”, embora espelhado apresentativamente e não como original. Quem, então, é esse “mim”? Aparentemente o eu transcendental,

que tem mundo pré-dado em apercepção universal. Mas o alheio, que há de ser excluído ou desvanecido ali, não seria a apercepção alheia “outro ser humano” e, enquanto tal, outro indivíduo atido ao mundo, eu-alheio com sua vida intramundana, certamente que na modificação, como “eu-alheio enquanto vigente para mim”? Veremos que no andamento subsequente essa questão adquire significado cada vez maior.

Até aqui a esfera de propriedade foi determinada apenas de modo negativo, especificamente como o “não-alheio”. Agora Husserl acrescenta (§46) uma determinação positiva. A propriedade é a esfera das atualidades e potencialidades da corrente de vivência, desde que esta, enquanto horizonte propriamente essencial do ser, em sua temporalidade imanente, com todas as propriedades ali contidas, seja acessível à minha explicação e pré-dada a esta. “Todas as possibilidades do tipo do ‘eu posso ou poderia pôr em marcha esta ou aquela cadeia de vivências’ (...) manifestamente pertencem a mim mesmo de um modo essencial e próprio.” Mas a propriedade se estende não apenas aos sistemas constitutivos contidos na corrente de vivência senão também às unidades nela constituídas – as últimas decerto que apenas enquanto forem inseparáveis da constituição original mesma. Em outras palavras: o objeto intencional é copertendente à plena concreção monádica da propriedade, de modo que encontramos no interior da esfera original da autoexplicitação original também um mundo transcendental ao qual pertencem também todas as fantasias tidas como transcendentais, puras possibilidades, objetualidades eidéticas, desde que estejam submetidas à redução da propriedade.

IV

Agora nos voltamos ao segundo passo, o qual há de conduzir à constituição do outro eu no interior da esfera primordial. Entre todos os corpos da natureza agora adquirida, reduzida à propriedade, destaca-se aquele que eu chamo de “meu soma”, especificamente pelas circunstâncias de eu lhe atribuir “campos sensoriais” e de eu dispor do mesmo ao agir. Na esfera reduzida à propriedade, o “outro ser humano” a surgir nela é, antes de tudo, corpo. Então confiro a esse corpo o sentido “soma”, precisamente “soma alheio”, mediante uma “transferência aperceptiva” a partir do meu soma – e isso é de importância fundamental para a teoria de Husserl da experiência referente a outrem –, mediante uma apreensão analogizante, mas que por isso ainda não é nenhuma *inferência* por analogia.

Essa apreensão analogizante ou “apresentação” é uma forma particular da intencionalidade mediata, cuja essência consiste em que, no entrelaçamento

com uma apresentação (uma autodoação em sentido próprio) de um A, é provocada uma “copresentação” de um B, do “apresentado”, de um B que nunca chega ele mesmo à presença efetiva mas está sempre entrelaçado com um percebido em autodoação, com o A. O fenômeno da apresentação é apenas um caso particular do problema universal do “emparelhamento”, que propriamente não é outra coisa senão uma protoforma da síntese passiva, a qual, em um sentido específico, também pode ser designada por associação. O característico da associação emparelhante consiste em que dois elementos sejam intuitivamente dados com destaque na unidade de uma consciência, e que, indiferentemente se atentados ou não, fundamentem fenomenologicamente, enquanto elementos que aparecem distintamente, uma unidade de *semelhança*. Entre ambos os elementos da parêntese tem lugar uma transposição intencional, um cobrir-se e um despertar-se mútuos. Como resultado desse recobrimento (cuja totalidade representa o caso-limite “igualdade”) realiza-se transferência de sentido no emparelhado, ou seja, a apreensão de um em conformidade com o sentido do outro, desde que momentos de sentido realizados naquilo que é experienciado não anulem essa transferência na consciência do *outro* (§§50, 51).

Na apresentação do outro indivíduo, meu próprio soma primordialmente reduzido é o original protointituente sempre vivamente presente. Quando surge no meu campo de percepção um “corpo” que seja “semelhante” ao meu corpo somático, isto é, constituído de tal modo que deve estabelecer com o meu um emparelhamento fenomenal, é transferido ao mesmo, a partir do meu, em deslocação de sentido, o sentido “soma”, especificamente “soma alheio” (§51).

Detenhamo-nos por um instante a fim de examinar esse argumento. Husserl remonta a apreensão do corpo alheio que surge com destaque em minha esfera primordial, enquanto “soma alheio”, ao fenômeno fundamental da apresentação e, assim, a uma deslocação de sentido que tem origem na síntese passiva, com base em semelhança. Não se há de duvidar do significado fundamentalmente importante da doutrina da apresentação, nem em especial da sua importância para uma fundamentação da relação entre signo e designado, símbolo e simbolizado⁸. Mas aqui Husserl utiliza a teoria da apresentação para a fundamentação da apreensão analogizante de um corpo que surge como “soma alheio” em minha esfera primordialmente reduzida. Enquanto primordial, o corpo a surgir é antes de tudo apenas elemento determinativo do meu si-mesmo

⁸ Cf. meu artigo “Symbol, Reality, and Society” em *Symbols and Society*, ed. por Lyman Bryson et al., Nova York, 1955.

em transcendência imanente, pois, no mundo e na natureza reduzidos à propriedade, *meu* soma é o único corpo que, enquanto soma, enquanto órgão funcional, está originariamente constituído. Se apreendo de modo analogizante o corpo a surgir com destaque como soma alheio, isso tem por base a semelhança desse corpo com relação ao meu soma, o qual está sempre presente e, como órgão protoinstituente, é dado a mim enquanto tal. É justamente a semelhança do corpo a surgir com relação ao meu corpo somático aquilo que possibilita a transferência aperceptiva, deste àquele. Mas de que maneira é dada tal semelhança? O outro corpo é visualmente percebido; meu soma, porém, é percebido visualmente por mim apenas excepcionalmente, e então apenas de modo parcial. De fato, ele está sempre presente e é dado como órgão protoinstituente, mas presente enquanto percepção interna dos seus limites e mediante a vivência das cinestesés do seu funcionar, portanto justamente de uma maneira em que a percepção externa do corpo somático alheio é tão dessemelhante como possível, e por isso nunca logra conduzir a uma apreensão analogizante. Isso já foi claramente elucidado por Scheler e depois por Sartre, em sua distinção das dimensões ontológicas do soma (“*mon corps pour moi*” – “*mon corps pour autrui*”), e por Merleau-Ponty em sua análise da problemática do “*corps propre*”. A assunção de Husserl quanto a uma apreensão analogizante do soma alheio com base em uma semelhança a meu próprio soma contradiz o diagnóstico fenomenológico de que meu soma, em meu campo perceptivo primordial, é “destacado” de maneira fundamentalmente distinta se comparado ao corpo do outro a surgir nele, supostamente semelhante.

Parece que Husserl, nesse contexto, restringe o conceito de “outro” ao de “outro ser humano”. Como foi exposto acima, porém, o conceito de alheio, ao menos em um dos seus significados, abrange também outros “seres vivos de tipo egoico”, como animais, por exemplo. Se quiséssemos aplicar também a estes a teoria de Husserl da deslocação apresentativa a partir do meu soma, seria impossível explicar como pode ocorrer que este e aquele corpo que surgem em minha esfera primordial sejam apreendidos como soma písceo ou de ave, especificamente como pertencentes a um “ser vivo de tipo egoico” a governar sobre ele.

Mas tornemos ao curso das ideias de Husserl. A simples apresentação do corpo a surgir como soma alheio não basta. Para que a apresentação tenha consistência e não se revele imediatamente como aparência, ela deve se comprovar em outras apresentações que transcorram de modo sinteticamente concordante. Assim, o soma alheio deve se manifestar continuamente enquanto tal mediante sua “conduta” sempre concordante,

nomeadamente enquanto soma animado; em suma: como “outro”. Com isso, a apresentação fornece, em constante progressão, conteúdos apresentativos sempre novos (§52).

Como manifesto, o primeiro conteúdo determinado deve ser formado pela compreensão da somaticidade do outro e da sua conduta somática: a compreensão dos membros como mãos a tatear, como pés a andar, como olhos a funcionar enxergando. Em resultado subsequente, chega-se à intropatia de determinados conteúdos da esfera psíquica superior; também estes se indiciam somaticamente, como conduta externa do iracundo, do alegre, bem compreendidas a partir da minha conduta em circunstâncias semelhantes. É de importância que o outro assim constituído surja em meu mundo primordial como modificação intencional do meu si-mesmo, mas com o sentido “outro si-mesmo” (§52). O fato de eu enxergar o soma alheio como alheio, e não porventura como reduplicação do meu próprio soma, evidencia-se na circunstância, entre outras, de que eu mesmo sou centro somático de um mundo primordial orientado a partir de mim, de modo que meu soma tem o índice do “aqui”, enquanto o corpo do outro a surgir em meu mundo primordial tem o índice do “ali”, ainda que ele, para si, aquele que posteriormente é outro, encontre-se no modo do “aqui” absoluto. Assim que o “corpo alheio”, no “ali”, adentra uma associação adequada com meu soma no “aqui”, o outro indivíduo é apresentado em uma apercepção de nível superior como ego agora coexistente, no modo do “ali” (§53).

Aqui resulta uma série de novas dificuldades. (1) De onde sei, reduzido à minha esfera primordial de propriedade, se e em qual extensão a conduta do corpo experienciado como soma alheio é concordante? Tal constatação não ofereceria nenhuma dificuldade em princípio – mas provavelmente uma série de dificuldades fáticas – caso se tratasse de uma teoria da compreensão referente ao outro no mundo da intersubjetividade tomado como já plenamente constituído, por exemplo dentro do mundo da vida como vivenciado em atitude natural. Ademais, decerto ainda estaria por investigar como há de ser compreendido o conceito de “conduta”, especificamente se como mero “*behavior*”, como puro funcionar somático, ou então como indicação de processos relativos ao psíquico alheio sempre concordante. Como mostram as exposições de Husserl, seu ponto de vista, sem dúvida, é o último. Mas qual sentido pode ter a referência ao psíquico alheio concordante dentro da esfera reduzida à propriedade, que afinal foi adquirida por se ter abstraído de todas as operatividades determinantes e codeterminantes de sentido da subjetividade alheia? O que haveria de concordar aqui? E o que não há de fazê-lo? – Ou estaria

a solução talvez em ver que minhas experiências prospectivas *referentes ao* alheio ficam conservadas também na esfera primordial reduzida à propriedade? Caso seja assim, o que seriam essas experiências *referentes ao* alheio – as quais têm de fornecer um critério sobre se a conduta do soma alheio é ou não é concordante – senão as experiências prospectivas do anímico alheio concordante no âmbito “pré-constituído” do subnível no qual já há um sentido referente a qualquer um, nomeadamente “cada ser humano”, ou, de modo mais restritivo: “cada ser humano da minha esfera cultural”? Contudo, se tenho de recorrer ao subnível pré-constituído para o esclarecimento da conduta concordante, há apenas duas possibilidades: *ou* a “segunda *epoché*” não foi realizada de modo suficientemente radical – talvez ela não possa ser realizada de modo radical em primeiro lugar – e se frustrou a obtenção da esfera pura de propriedade; *ou então*, embora eu possa apreender de modo analogizante o corpo somático alheio a surgir no interior da pura esfera de propriedade como soma de um ser vivo, talvez até de um consociado, não posso apreender enquanto tal a comprovação dessa apresentação, especificamente a conduta concordante de um outro ser humano na esfera primordial.

(2) Acrescenta-se a isso que a ideia da concordância já pressupõe tipos de normalidade da conduta alheia, mas de uma normalidade que pode ter seu fundamento apenas nas operatividades e relações funcionais da subjetividade alheia e que, por essa razão, tem de sucumbir à segunda *epoché*.

A relação da normalidade e da anormalidade com a ideia da concordância também não passou despercebida a Husserl (§55). Mas aqui ele fala, por um lado, das anormalidades da cegueira, surdez etc., que só podem ser explicadas com base em uma normalidade que a proceda em si; por outro lado ele desenvolve a curiosa teoria de que animalidade e a gradatividade dos animais superiores e inferiores só podem ser constituídas essencialmente para mim como modificações anômalas da minha humanidade.

(3) Mas normalidade é um pressuposto da concordância da conduta alheia em um sentido ainda mais profundo. Há normalidades da mais distinta espécie, relativamente à conduta de homem e mulher, infante e idoso, saudáveis e enfermos, e isso em variações de toda espécie, dependentes do círculo cultural ao qual o “outro” e eu pertencemos. Para possibilitar a constatação da conduta concordante do outro na esfera primordial de propriedade, todas essas normalidades têm de pertencer ao subnível pré-constituído. Aquilo que é concordante sob a regra de uma determinada “normalidade” não o é sob a de uma outra.

(4) Não basta considerar o “outro” como modificação do meu si mesmo no “ali” sem esclarecer a natureza dessa modificação, o que novamente

desemboca no problema da normalidade e, com ele, no do subnível pré-constituído. Mas se já pressuponho tacitamente, dentro da redução à propriedade, o subnível pré-constituído, por que então a “segunda *epoché*”? Esta poderia expor não a constituição do outro como mônada plena dentro das minhas mônadas, isso nunca, senão na melhor das hipóteses a apresentação de um outro eu psicofísico a partir do eu psicofísico do meu subnível.

V

Esta, decerto, não é a opinião de Husserl, isso de modo nenhum, como mostra claramente o terceiro passo dado por ele na construção da teoria da experiência referente a outrem. Segundo ele, na modificação analogizante, com a apresentação do soma alheio animado enquanto “outro”, é apresentado tudo o que pertence à concretização desse eu alheio enquanto seu mundo primordial, e então enquanto o ego plenamente concreto. Em apercepção de nível superior, apresento o outro como ego agora *coexistente* a mim no modo do “ali”. “Na minha mônada constitui-se apresentativamente, assim, uma outra.” Mas ambas se encontram na comunidade funcional de uma única percepção presentante-apresentada.

Por essa razão, diz Husserl, a natureza aparente na esfera primordial do outro, seu corpo somático aparente a mim no modo do “ali”, é desde o início *o mesmo* que o corpo central aparente ao mesmo no modo do “aqui”: apenas as percepções *efetivas* não são as mesmas, porque minhas variantes perspectivas estão centradas no meu soma, aqui como ponto zero (portanto “a partir dali”, “como se eu estivesse ali”). Com isso, porém, também a natureza objetiva é constituída como fenômeno de experiência, e isso na medida em que, a partir da experiência referente a outrem, é sobreposto à minha natureza primordial constituída um segundo estrato, este apresentado, experienciável e experienciado em unidade sintética de identidade com aquela: a mesma natureza nos modos de doação possíveis do outro. Mas por meio dessa síntese identificante da mesma natureza, comprovada e dada de modo ao mesmo tempo primordial e apresentativo, também é instituída a coexistência do meu eu e do eu alheio, e com ela uma forma temporal comum (§55).

Aqui se levanta uma série de questões:

(1) Desde logo não há como discernir direito o modo como, com a apresentação do soma alheio animado enquanto “outro”, poderia ser apresentado também o seu mundo primordial, a esfera alheia de propriedade. Se a deslocação de sentido do meu soma ao soma coexistente do outro fosse também exitosa, o outro de fato seria dado a mim como

outro eu psicofísico, mas isso ainda não seria suficiente para a constituição da esfera alheia de propriedade. A propriedade alheia, afinal, é a esfera das atualidades e potencialidades da corrente alheia de vivência, e, por essa razão, ela abrange também todas as possibilidades do “tu podes” e “tu poderias”. Mas como chego à experiência do “tu podes” ou “tu poderias”? Mediante uma deslocação do sentido do “eu posso” ou “eu poderia”? Isso decerto é inconcebível, pois meu estar-aqui e teu estar-ali envolvem justamente um “eu posso desde aqui mas tu não podes desde ali”. Essa dificuldade não seria de modo nenhum superada pela apreensão apresentante “se eu estivesse ali, eu poderia isto que tu podes desde o teu aqui”, pois essa apreensão não permitiria, de forma nenhuma, a inversão “se tu estivesses aqui, poderias isto que posso desde aqui”. – Ou será que o inferimento do “tu podes” ou “tu poderias” haveria de remontar a uma deslocação de sentido, de um “qualquer um pode” ou “qualquer um poderia” preconcebidos? Isso sim seria impossível, pois a normalidade do “qualquer um pode”, afinal, há de ser fundada apenas pela instituição da intersubjetividade entre o eu e o outro.

(2) Menos inteligível ainda é o modo como se há de chegar, a partir da apresentação do eu psicofísico alheio, à concretização da mônada alheia plena. À plena mônada tua pertence de fato a temporalidade imanente a ti, pois a rigor é justamente a temporalidade imanente minha e tua que nos torna mônadas, e a partir dela surgem a primeira forma da comunidade, especificamente a comunidade da natureza com aquela do soma alheio, e, com ela, realidade e forma temporal comuns. Mesmo se Husserl tivesse razão com a ideia de que, mediante o ser-com do outro eu, seria originariamente instituída uma “coexistência do meu eu (e do meu ego concreto em geral) e do eu alheio, da minha e da sua vida intencional, das minhas e das suas realidades, em suma, uma forma temporal comum” (§55), mesmo se toda a temporalidade primordial – “de si mesma”, como diz Husserl – adquirisse a simples significação de um modo original de aparição subjetivo e singular da temporalidade objetiva, com isso ainda não se teria afirmado nada sobre como há de ser inferida a temporalidade alheia, que, afinal, é essencial para a constituição da mônada alheia plena.

(3) Ademais, permanece questionável se a sobreposição de um estrato apresentado ao corpo natural pertencente à minha esfera primordial – “o mesmo objeto natural no modo de doação do outro” – é suficiente para a constituição da natureza objetiva e, no curso subsequente, do mundo intersubjetivo. Husserl fala da unidade sintética de identidade do objeto natural dado *a mim* em originalidade primordial e do estrato apresentativo que se sobrepõe a partir da experiência referente a outrem.

Mas a constituição de uma natureza objetiva não exigiria também que estivesse assegurada, em *meu* modo possível de doação, a unidade sintética de identidade do objeto natural dado *ao outro indivíduo* em originalidade primordial com o mesmo objeto natural apresentado por *ele*? Por isso, para a instituição da comunalidade de uma natureza objetiva, não seria necessária uma relação-nós? E não estaria ela fundada na possibilidade de uma comunicação?

O problema da fundamentação do mundo intersubjetivo na possibilidade de uma comunicação ocupou Husserl no segundo volume das suas *Ideias*; busquemos, na maior brevidade, retrair o curso das ideias desenvolvidas ali.

VI

Aqui (*Ideias II*), Husserl faz uma distinção entre a atitude “naturalista” e a atitude “personalista”. Na atitude naturalista – que não deve ser confundida com a atitude “natural” (§49e) – a natureza é dada primeiro como realidade das coisas materiais, depois como realidade da vida anímica. Nessa atitude, *animalia* alheios aparecem a mim como corpos somáticos originariamente presentes com interioridade apresentada. Se encontro, em minha esfera de propriedade – “em minha experiência solipsista”, diz Husserl aqui –, coisas materiais que se assemelham ao meu soma, apreendo-as como “somas”, isto é, eu lhes intropatizo um sujeito egoico “com tudo o que lhe pertence e com o conteúdo específico que é exigido de caso em caso” (§45). Com isso, “transferem-se” aos somas alheios, antes de tudo, aquela localização que realizo em meu soma quanto a diferentes campos sensoriais (campo tátil, olfato, dor etc.) e, igualmente, minha localização indireta de atividades do espírito. Não é explicado e tampouco é inteligível o modo como essa “transferência” de localizações há de suceder, nem o modo como, ademais, dando prosseguimento, a alocação do físico e a do psíquico devem ter lugar – “e com legitimidade”.

Em virtude da copresença transferida, “*pertence*” tanto ao soma visto como ao meu, segundo Husserl, uma vida anímica – uma vida anímica que pode ser compreendida por mim mediante intropatia e à qual pertence o sistema de aparições no qual é dado ao mesmo, ao outro indivíduo, desde o ponto de vista do ali, o mundo exterior, entre outras coisas também o meu soma. Daí esse processo da intropatia conduzir à constituição da objetividade intersubjetiva do mundo, das coisas inanimadas assim como dos seres humanos enquanto unidades fisiopsicológicas. Pois, a rigor, também meu soma só pode ser apreendido como objeto natural na medida

em que volto o olhar ao mesmo desde o ponto de vista do outro indivíduo, no modo do ali. O objeto natural “ser humano”, portanto, é um objeto exterior transcendente, dado em uma experiência de duplo grau na qual percepção exterior originariamente presentante se encontra entrelaçada com intropatia apresentante (ou a introjetar ao exterior), em uma unidade de aparição (§§46, 47).

Mas tudo isso é apenas uma descrição da atitude “naturalista”. Eu sou e qualquer outro é, enquanto *pessoa*, sujeito de um mundo circundante, embora os conceitos “eu” e “mundo circundante” estejam rigorosamente inter-relacionados (§50). O mundo circundante é o mundo percebido, recordado, apreendido no pensar pela pessoa em seus atos, do qual esse eu pessoal é consciente e em relação ao qual ele se comporta de determinada maneira. Seu mundo circundante, portanto, é não a realidade física pura e simples senão apenas aquele setor da mesma do qual a pessoa “sabe” (§50). Por isso, esse mundo circundante está sempre a ser gerado, em constantes transformações de sentido mediante as posições e os cancelamentos que lhes são próprios, e, em certo sentido, encontra-se permanentemente no devir. Nesse mundo circundante o sujeito encontra não apenas coisas senão também outros sujeitos, que estão referidos os mesmos objetos. Husserl rejeita expressamente a ideia de que na atitude personalista o espírito possa ser “inserido” ao soma como algo de pertencente à sua realidade. Mas, sem fundamentá-lo, ele toma por princípio, como dado, que, na “experiência compreensiva” da existência do outro, nós o compreendamos, “sem mais”, como sujeito pessoal que está referido às mesmas objetividades às quais estamos referidos (§51).

O fato de que vivemos em um mundo circundante comum e o fato de que estamos em uma associação pessoal “são, sem mais, indissociáveis: um se constitui essencialmente com o outro, e isso na medida em que se formam relações de entendimento que produzem uma inter-relação consciencial das pessoas e ao mesmo tempo uma relação unitária das mesmas com o mundo circundante comum”, o qual Husserl chama de mundo circundante comunicativo. Em sua essência, ele é relativo às pessoas que nele – e ante o mesmo – se encontram. As pessoas que tomam parte no mundo circundante comunicativo são dadas umas às outras não como objetos senão como antessujeitos, não como objetualidades senão como consortes; enquanto tais elas se encontram em inter-relação social entre si. A socialidade se constitui pelos atos especificamente comunicativos nos quais o eu se volta a outros indivíduos, consciente de que esses outros compreenderão esse voltar-se e, em turno, voltar-se-ão ao eu. Os sujeitos que se comunicam uns com os outros constituem então, como diz Husserl, unidades pessoais

de nível superior, associações de sujeitos as quais, do mesmo modo, têm seu mundo circundante e se encontram em comunicação entre si. No desenvolvimento subsequente surge a ideia da reunião inclusiva de todas essas subjetividades sociais que se encontram em comunicação atual ou potencial, e, como seu correlato, tem-se o mundo do espírito.

Essa exposição de Husserl padece não apenas por conta do seu caráter fragmentário senão, por razões de princípio, devido a graves deficiências.

(1) Não é inteligível o modo como a vida anímica do outro em copresença possa ser constituída pela transferência intropática das localizações em meu próprio soma ao soma do outro visto – caso tal “transferência” seja possível em primeiro lugar –; e é impossível que, em experiência compreensiva, o outro seja apreendido “sem mais” como sujeito pessoal referido a objetividades de um mundo circundante comum. O último é impossível porque, como Husserl corretamente constata, o mundo físico pertence ao mundo circundante de um sujeito apenas se este “sabe” do mesmo. Certamente, Husserl também tem consciência de que qualquer pessoa, *idealiter*, possui seu mundo circundante “egoístico” dentro do comunicativo, pressupondo que ele seja pensado de modo abstrativamente isolado. Mas ele não faz nenhuma tentativa de explicar como se pode chegar ao encobrimento daqueles setores do mundo físico dos quais “sabem” cada uma das pessoas que, então, encontram-se em comunicação. Somente tal esclarecimento lograria mostrar como se pode chegar a um mundo circundante comum em primeiro lugar, e como essa comunidade de “saber” poderia a princípio se verificar antes do estabelecimento da compreensão mútua, que, afinal, por seu lado, estaria fundada em tal comunidade de saber.

(2) Mas não é difícil mostrar que compreensão mútua e comunicação já pressupõem uma comunidade de saber, a rigor até um mundo circundante comum (e o vigorar de uma relação social), e não o inverso; que, por essa razão, o mundo circundante comum e a relação social não podem ser inferidos a partir da ideia da comunicação. Toda comunicação, trate-se de um assim denominado “movimento expressivo”, de um gesto de apontar, ou do uso de signos visuais ou acústicos, já pressupõe um processo exterior, justamente naquele mundo circundante comum que, segundo Husserl, somente há de ser constituído por meio da comunicação. Aqui se trata de processos que sucedem não na esfera “naturalista”, isso de modo nenhum, senão na “personalista”, que pertencem portanto não à natureza comum pré-constituída no subnível senão ao mundo dos consociados. Afinal, é pressuposto que eu, o eu a realizar a posição *signica*, enquanto sujeito pessoal, esteja orientado ao outro indivíduo, o qual há de interpretar o signo como comunicação minha; e é

pressuposto que nesse contexto eu assumo que também ele, que interpreta o signo – e como sujeito pessoal, para ser preciso –, estaria orientado a mim e aos meus atos comunicativos. Essa orientação mútua, porém, dentro da qual comunicação se torna possível em primeiro lugar, é ela mesma, desde logo, a forma fundamental de toda relação social, que por isso não pode ser constituída somente por meio da comunicação.

(3) Um outro passo totalmente não esclarecido é o da constituição dos sujeitos comunicantes uns com os outros na forma de unidades pessoais de nível superior, de associações de sujeitos que têm seu próprio mundo circundante, assim como o da constituição dessas próprias associações de sujeitos formando uma associação geral cujo mundo circundante a rigor não contém mais nenhum sujeito – uma comunidade de espíritos ante um mundo espiritualmente significativo dos objetos enquanto mundo *para* o espírito. Nota-se claramente que, na transição aos níveis superiores, os conceitos de pessoa, comunicação, mundo circundante e subjetividade passam por deslocções de sentido tão radicais ao ponto de se ter de falar de um efusivo uso metafórico de termos inadequados. Decerto tem origem no mundo da vida social o problema, importante para todas as ciências sociais, sobre o que deve ser compreendido pela assim denominada “pessoa social”. Mas este não é nenhum problema da análise fenomenológica da constituição, e apenas o lamentável desconhecimento de Husserl quanto às ciências concretas da sociedade para seduzir o investigador, senão exemplarmente consciencioso, a incluir na análise fenomenológica da constituição, de modo não examinado, construções das ciências sociais e do pensar próprio ao mundo da vida. O quanto riscoso é esse modo de proceder se revelará logo que nos voltarmos novamente à ordem de ideias das *Meditações cartesianas*, às quais os manuscritos que compõem o segundo volume das *Ideias* antecedem em período considerável.

VII

Também aqui (“Quinta Meditação”) é afirmado (§§56, 58) que a coexistência do meu eu e do eu alheio e, com ela, a instituição de uma forma temporal e de uma natureza comuns representam apenas o primeiro nível de comunalidade entre ego e alter ego.

Husserl enfatiza que todas as outras comunidades intersubjetivas podem ser inferidas “sem dificuldade” a partir dessa primeira, assim como a comunidade humana – eu e tu e outros, e qualquer um enquanto ser humano entre outros seres humanos, os quais têm experiência uns dos outros mutuamente e que são experienciados por mim enquanto tais; seu

correlato transcendental, a comunidade de mônadas da intersubjetividade transcendental que, do mesmo modo, constitui-se em mim, no ego a meditar, puramente de fontes da minha intencionalidade; ademais, as relações comunitárias sociais em sentido próprio, que têm origem em atos “eu-tu” e às quais correspondem, no mundo objetivo, as objetividades de espírito próprias a comunidades sociais, entre elas as “personalidades de ordem superior”; por fim, o “mundo cultural”, que em constituição pressupõe, já em diferentes níveis, algo de primordialmente e secundariamente constituído, e cuja constituição mesma está orientada a um “membro zero”, isto é, a uma personalidade (“eu e minha cultura”).

Examinemos essa possibilidade de inferência de comunidades superiores. Primeiro a comunidade humana. Ao sentido de ser humano já como indivíduo, diz Husserl, é inerente o sentido referente a um membro de comunidade: eu e qualquer um, enquanto ser humano entre outros seres humanos, a experienciar os outros e ser experienciado por eles como outro, ademais a experienciar o outro como referido ele mesmo a outros indivíduos, e estes, em turno, como referidos em mediação iterável.

Em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*⁹, Husserl afirma (§54a) que isso envolve uma mudança de significado do “eu” – tal como agora digo “eu” –, em “outros eus”, em “todos nós”, “nós com os muitos eus, entre os quais eu sou ‘um’ eu”. Mas após execução da redução transcendental, diz-se ali, não seriam esses eus – não seria este nós – simples fenômenos? Não seria correto que o filósofo, na *epoché*, tem a si mesmo e aos outros não simplesmente como seres humanos senão apenas como polos de questões transcendentais retrospectivas? Ademais, Husserl afirma (§54b) que se deve registrar que sou eu, aquele a filosofar, quem leva a cabo a *epoché*, “e ainda que existam vários e até efetuem a *epoché* em comunidade atual comigo, todos os outros seres humanos, com toda a sua vida de atos, estão, para mim, na minha *epoché*, incluídos no fenômeno do mundo, que, na minha *epoché*, é exclusivamente o meu. A *epoché* cria uma solidão filosófica única (...)”. O eu originário, o ego da minha *epoché*, não logra nunca perder sua unicidade nem sua indeclinabilidade pessoal. Isso só aparentemente contradiz o fato de que ele se faz transcendentalmente declinável para si mesmo mediante uma operatividade particular constitutiva que lhe é própria; o fato, portanto, de que ele constitui a partir

⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana*, vol. VI. Martinus Nijhoff: Haia, 1954. (Em português: *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.)

de si e em si a intersubjetividade transcendental, à qual ele se acrescenta, então como membro meramente privilegiado, especificamente como eu dos outros transcendentais. Husserl aponta ademais que apenas mediante uma explicitação metódica das funções e operatividades da intersubjetividade transcendental pode ser obtida uma compreensão última do fato de que “cada eu transcendental da intersubjetividade tem necessariamente de estar constituído no mundo como ser humano, portanto que cada ser humano ‘traz em si um eu transcendental’; mas não como parte real ou estrato da sua alma (o que seria um contrassenso), senão na medida em que, mediante autoestudo fenomenológico, ele é a auto-objetivação identificável do eu transcendental correspondente. Mas cada ser humano que levasse a cabo a *epoché* poderia decerto reconhecer o seu eu último, funcional em todo seu agir humano”.

Aqui, parece, alcançamos o cerne da problemática da intersubjetividade transcendental, e Husserl apenas fez multiplicar as praticamente insuperáveis dificuldades quando indicou, nesse seu último escrito (§54b), que foi uma ingenuidade metódica atribuir a mesma transformação na subjetividade transcendental à humanidade na qual se encontra o ego filosofante, este a funcionar como polo-eu de atos transcendentais, mas que, apesar disso, “pelas mais profundas razões filosóficas, que não poderão ser mais pormenorizadas”, terá de ser feita justiça à unicidade absoluta do ego e à sua posição central para toda constituição.

Busquemos elaborar um catálogo fragmentário das principais dificuldades relacionadas ao problema da intersubjetividade transcendental.

(1) Como descreve a “Quinta Meditação” (§56), à multiplicidade aberta de seres humanos – em termos mais gerais: *animalia* –, enquanto sujeitos de possível comunidade recíproca em concreção transcendental, corresponde uma comunidade monádica aberta, que designamos como intersubjetividade transcendental. Qual seria essa possível correspondência, segundo o que foi dito? A comunidade humana aberta, ao menos em possibilidade, encontra-se em comunicação. Aqui de fato há um eu e um outro eu enquanto tu, um “nós” e um “a nós”; eu e tu, nós, vemos o pássaro que voa; eu e tu, e qualquer um, todos nós vivenciamos a mudança das estações do ano; eu e tu, nós, construímos uma casa, escrevemos cartas uns aos outros, passeamos. Mas como se pode chegar ao nós transcendental, ao fundamento originário de toda comunidade? Eu, o eu a efetuar a *epoché*, ego transcendental, constituí o outro na maneira descrita anteriormente, e, em igual medida, o tu, um outro ego transcendental, constituiu a mim. Mas como pode a minha mônada plena, em sua concretização, entrar em uma relação-nós transcendental com a sua? Ainda que se aceite a teoria

da constituição do outro de Husserl, segundo a qual, em consequência da transferência apresentativa, teu soma a se verificar em minha esfera primordial leva, para mim, à constituição da tua vida anímica plena e, em resultado ulterior, à constituição do teu ego transcendental; ainda que se admita a hipótese, não feita por Husserl, de que, em maneira análoga, meu soma a aparecer na tua esfera primordial leva à constituição, para ti, da minha vida anímica plena e do meu ego transcendental – ainda que se assuma tudo isso, não é fundada nenhuma relação comunitária transcendental, nenhum nós transcendental. Pelo contrário: agora, cada ego transcendental tem seu mundo, nele incluso todos os outros sujeitos e também a mim, constituído para si em seu ser e sentido, *mas de fato para si e não também para todos os outros egos transcendentais*.

O fato de o outro apresentativo, nessa constituição – e assumimos aqui que ela suceda tal como Husserl a descreve –, constituir o mundo a partir do seu aqui, o qual, para mim, é um ali; o fato de que eu sei disso, e que eu até só posso considerar meu próprio soma como uma coisa da natureza objetiva se olho para o mesmo desde o ponto de vista do outro – seu aqui, meu ali –: nada disso chega a criar a relação comunitária transcendental (a não ser que definamos relação comunitária em uma absurda reinterpretação, como se houvesse relações comunitárias vigentes para mim e relações comunitárias vigentes para ti, que não teriam de coincidir necessariamente). Ademais, também na esfera transcendental mesma, isto é, sem reincidência na atitude natural, não é possível comunicação entre os vários sujeitos transcendentais, e, com isso, tampouco a instituição de uma intersubjetividade comunicativa, pois toda comunicação exige ocorrências no mundo natural e já pressupõe, como mostrado acima, intersubjetividade, a saber, relação-nós.

Ou será que na teoria de Husserl nos deparamos com dois conceitos totalmente diferentes de intersubjetividade – um que define intersubjetividade simplesmente como constituição de um mundo objetivo, inclusos os outros que nele se encontram; e um segundo, que define intersubjetividade como comunicação, especificamente como comunicação atual e potencial? Se isso estivesse correto no entendimento da primeira definição, relação comunitária não seria outra coisa senão a constituição de vários eus transcendentais no eu originário, a saber, no ego do filósofo meditante que executa a *epoché*. Em contrapartida, no entendimento da segunda definição, relação comunitária haveria de pressupor que os eus encontrados na mesma soubessem da existência de tal relação.

Mas deixemos de lado o ilusório discurso sobre a pluralidade de eus transcendentais: a questão principal continua a ser se meu eu transcendental

sabe a respeito de um tu transcendental ou mesmo se o constitui, e – o que é um problema adicional – como um nós transcendental poderia ser instituído por esse eu transcendental e por esse tu transcendental. Somente em tal nós transcendental poderia ser fundada uma relação comunitária. – Na linguagem própria à citação de *A crise das ciências europeias* reproduzida acima, Husserl levanta a questão: como é que o eu originário, que não logra perder sua unicidade nem sua indeclinabilidade pessoal, consegue se fazer transcendentalmente declinável para si mesmo mediante uma operatividade particular que lhe é própria? Fazemos a mesma pergunta, mas exigimos além disso uma explicação sobre como o eu pode se fazer transcendentalmente declinável não apenas para si mesmo senão também para o outro.

(2) Mas seria concebível e sensato falar de vários egos transcendentais? Não seria o conceito de ego transcendental apenas pensável se no singular? Será que ele também pode ser “declinado” no plural, ou seria ele, como denominam os gramáticos do latim, um “*singulare tantum*”?

No artigo do periódico *Kantstudien* mencionado acima, Fink escreve o seguinte, sem elucidar mais amplamente a ideia (p. 367ss.): “A inquirição da intencionalidade na qual o outro, que se encontra antes de tudo no fenômeno do mundo, vige como um outro ser humano leva à verificação transcendental de uma relação de ser composta por uma diversidade – estruturada de modo especificamente próprio – de eus transcendentais, os quais, com o ‘metafísico’ título de ‘mônadas’, devem ser apenas indicados, não caracterizados. Com isso, nenhuma massiva pluralidade é transposta à esfera transcendental, assim como o ego transcendental tampouco logra ser concebido sob a ideia da unidade mundana. A implicação das ‘mônadas’ é o grande problema-título, o qual designa o ser não extensivo da diversidade monádica, a modalidade – possível apenas no transcendental – de um entrelaçamento não individualizado.”

Próximo ao final da parte conclusiva, postumamente publicada, de *A crise das ciências europeias*, Husserl alude ao mesmo problema (§71).

Ele caracteriza como uma principal conclusão das análises realizadas a prova de que a *epoché* seria frustrada caso ela se restringisse à redução particular no interior de cada alma ou a uma redução particular continuada, de alma para alma. “Na mútua implicação das correntes do viver dos sujeitos particulares, todas as almas formam uma única unidade da intencionalidade, unidade a ser sistematicamente exposta pela fenomenologia; aquilo que é uma exterioridade mútua na mera positividade ou objetividade é, visto de dentro, entrelaçamento intencional.”

Ambas as indicações – e se trata de meras indicações – são extremamente enigmáticas. Por ora não é nada inteligível o modo como um entrelaçamento intencional há de fundar a implicação mútua das correntes do viver de sujeitos particulares, em especial de todas as almas. Talvez os manuscritos não publicados sobre constituição intersubjetiva deem esclarecimento a esse respeito. O presente estudo se atém ao material publicado.

Entretanto, uma outra questão oferece grandes dificuldades. A “Quarta Meditação” considera como o universo das formas de vivência possíveis do *eidós* ego o “ego transcendental em geral”, que é adquirido a partir da livre possibilidade de variação do meu ego transcendental fático. Ali se afirma, entre outras coisas (§36), que, nos limites da fenomenologia eidética reivindicada, “o fato do ego transcendental e o dos dados particulares da sua empiria transcendental têm apenas o significado de exemplos para possibilidades puras”. Certamente, nem todos os tipos particulares possíveis são compossíveis com um ego unitário possível. Ainda assim surge a questão sobre como a diversidade dos egos transcendentais mutuamente implicados é compatível com o *eidós* “ego transcendental em geral”. Nos textos afirma-se reiteradamente que o outro é uma modificação do meu si-mesmo no modo do “ali”. Não seria o alter ego transcendental apenas uma das possibilidades do *eidós* “ego transcendental em geral”?

A *epoché*, esta em princípio realizável por qualquer ser humano, não haveria de tornar acessível seu ego “fático-transcendental”, o qual, contudo, assim que a redução eidética fosse efetuada, viria a se revelar como simples exemplo de um e do mesmo “ego transcendental em geral”, obtido por quem quer que fosse? Seria então a constituição do outro apenas uma questão das respectivas compossibilidades? E qual sentido teria falar de intersubjetividade – nomeadamente da intersubjetividade transcendental, não relativa ao mundo da vida – no âmbito do *eidós* “ego transcendental em geral”, único e unitário? Aqui parece haver um paradoxo multifacetado: como o princípio das compossibilidades que determinam os egos fático-transcendentais seria compatível com aquelas próprias à mútua implicação intencional de todas as mônadas? Mesmo que não se trate de nenhum paradoxo, já surge aqui um problema por resolver.

(3) Levantemos mais uma vez a questão sobre quem, a rigor, executa as diferentes *epochés* e reduções que, em última instância, levam à constituição da intersubjetividade transcendental. As *Meditações* falam reiteradamente do “eu, o filosofante a meditar”. Fink fala do espectador a executar a *epoché*, e o confirmam certas passagens em *A crise das ciências europeias* (em especial §§54b, 69). Nela se fala do eu enquanto eu originário do filósofo a executar a *epoché*, e é descrito ademais o modo como a *epoché* cria uma

solidão filosófica única, a qual é a exigência metódica fundamental para uma filosofia efetivamente radical.

Mais tarde (§71, p. 260), por ocasião da elucidação da *epoché* fenomenológico-psicológica, também é constatado que a redução radical e completa conduz ao ego absolutamente único do psicólogo puro, inicialmente em absoluto isolamento. Em contrapartida, afirma-se (§54[b], p. 187) que vários podem, comigo, “efetuar a *epoché*, e até em comunidade atual comigo”, pelo qual, certamente, “todos os outros seres humanos, com toda a sua vida de atos, estão, para mim e para minha *epoché*, incluídos no fenômeno do mundo, que, na minha *epoché*, é exclusivamente o meu”. E, no final da “Quarta Meditação”, depois da constatação de que, por meio das constituições referentes a outrem constituídas em meu si-mesmo, constitui-se para mim o mundo comum para todos nós, lemos a seguinte sentença (p. 120): “A isso pertence também, naturalmente, a constituição de uma filosofia como algo comum a *todos* nós enquanto meditantes uns com os outros – de uma única *philosophia perennis*, conforme a ideia”. –

A inquietante questão que se impõe é: como pode o filósofo em isolamento – o espectador transcendental imparcial a efetuar a *epoché* – meditar com um outro? Como é que ele consegue efetuar a *epoché* em comunidade atual com outros? Em suma: como é possível “*symphilosphiein*”? – Parece que tanto Husserl como Fink enxergaram essas dificuldades, pois Husserl introduz na última parte de *A crise das ciências europeias* a teoria das alterações de atitudes, que ele trata sob os curiosos títulos de “tempos de trabalho” e “pausas de trabalho” (§§69, 72, Anexo III, p. 373), e Fink conclui seu artigo com a indicação dos três paradoxos que estão sempre a obscurecer a problemática fenomenológica: o da situação de expressão, o da proposição fenomenológica e o da determinação transcendental.

Se consideramos de um modo geral o decurso de cada uma das fases, encontramos: intersubjetividade no mundo da vida, solidão na esfera primordial, intersubjetividade transcendental, solidão do espectador transcendental.

(4) Dificilmente se faz necessário refutar em detalhe a teoria, totalmente infundada, de que comunidades sociais correspondem a personalidades de ordem superior. É claro que nem um único traço encontrado a partir da análise das pessoas individuais pode ser verificado nas assim denominadas “personalidades de ordem superior”.

Contudo, um outro problema, referente à estrutura do mundo social, merece séria consideração. Husserl toma como modelo da situação social o caso da presença somática dos que participam da primeira em uma comunidade de tempo e espaço, em que um se encontra no campo perceptivo e no alcance do outro. Husserl tem pela utilização desse

modelo, na análise da experiência referente a outrem, uma preferência similar à que possui pelo ver da coisa próxima na análise da percepção. Mas o mundo social tem zonas próximas e distantes: o mundo circundante (esse termo é compreendido aqui no sentido sociológico), no qual eu e tu experienciamos um ao outro em imediação espacial e temporal, pode passar a mundo dos contemporâneos – outros que me são dados, mas não em imediação espacial –, e há o mundo dos predecessores e o mundo dos sucessores, em diversos níveis intermediários. – Em todo caso, Husserl chama a atenção repetidas vezes para o fato de que todo sujeito egoico tem não apenas um campo perceptivo em horizontes indeterminados determináveis abertos senão também o “horizonte de intropatia da sua co-subjetividade”, que pode ser aberto por meio de trato direto com o encadeamento de outros que, em turno, são outros para outros. Cada um tem seu mundo orientado, de modo que este é um núcleo de doação original dentro de um horizonte de intencionalidade co-vigente e antecipada. Por isso, na intencionalidade a fluir viva – na qual consiste o viver de qualquer sujeito egoico –, no modo da intropatia e do horizonte de intropatia, já estaria intencionalmente implicado de antemão cada outro eu (*Krisis*, §71, p. 258ss.). Relativamente ao mundo da vida, isso pode valer como uma primeira descrição extremamente útil; mas como se deve compreender essa análise quando consideramos a mútua constituição da co-subjetividade na esfera transcendental? – Também se questiona se o surgimento somático do outro em minha esfera primordial tem de fato o significado determinante que Husserl lhe atribui. Eu intropatizo bem mais em um filósofo distante espacial e temporalmente do que na pessoa sentada ao meu lado no transporte público, desconhecida por mim mas dada somaticamente. E o que dizer dos horizontes sociais distantes, cujo conhecimento decresce espacial e temporalmente? Não se dizia que ao mundo circundante (agora no uso que Husserl faz do termo) pertence apenas aquela parte da realidade física da qual o sujeito “sabe”? Os sumérios e os pigmeus na selva africana, desconhecidos por mim, constituem-se realmente no meu ego meditante? Constituo a Sócrates ou é ele que me constitui? Não seria “ter no horizonte” algo distinto de “constituição”?

VIII

Os resultados as análises antecedentes forçam o entendimento de que não foi exitosa a tentativa de Husserl de fundamentar a constituição da intersubjetividade transcendental a partir das operatividades da consciência do ego transcendental. É de se presumir que intersubjetividade seja não

um problema da constituição, a ser solucionado no interior da esfera transcendental, mas um dado do mundo da vida. Ela é a categoria ontológica fundamental da existência humana no mundo e, assim, de toda antropologia filosófica. Enquanto homens provierem de mulheres, intersubjetividade e relação-nós fundarão todas as demais categorias da existência humana. Estão fundados na experiência originária da relação-nós: a possibilidade da reflexão sobre o si-mesmo, a descoberta do eu, a capacidade de execução de toda e qualquer *epoché*, mas também a possibilidade de qualquer comunicação e a do estabelecimento de um mundo circundante comunicativo. Certamente, dentro da esfera transcendental tornada aberta, tudo isso há de permanecer conservado e de ser demonstrável tal como Husserl descreveu em sua obra de vida: a fenomenologia transcendental tem a tarefa de explicitar o sentido que este mundo tem para todos nós antes de todo filosofar, um sentido que pode ser filosoficamente desvendado mas não filosoficamente alterado (*Meditações*, §62). Aqui não há de ser investigado de modo mais aprofundado se o problema da intersubjetividade a rigor não deve ser tornado, acima de tudo, o tema de uma “ontologia do mundo da vida puramente como mundo da experiência (isto é, como o mundo intuitível, unificada e consequentemente coerente na intuição experienciante efetiva e possível)” (*A crise das ciências europeias*, §51). Pode ser dito com determinação, porém, que apenas tal ontologia do mundo da vida, mas não uma análise transcendental da constituição, poderá esclarecer aquela relação essencial da intersubjetividade, a qual compõe o fundamento de todas as ciências sociais, embora de início, na maioria das vezes, ela seja tomada pelas mesmas apenas de modo não examinado, como simples dado, isto é, aceita como “óbvia”.

Por outro lado, nossas exposições introdutórias mostraram que Husserl, a partir de *Ideias I*, fez do problema da intersubjetividade *transcendental* o ponto central do seu pensamento. Somente a comunidade-nós, a se verificar transcendentalmente na vida do ego transcendental, pode salvar o idealismo transcendental próprio à fenomenologia ante a aparência de solipsismo. Somente o desvendamento fenomenológico da intersubjetividade transcendental constitui o mundo real como existente para qualquer um. – Mas como se pode chegar à aparência de solipsismo? Pelo visto apenas se a intencionalidade oculta da intersubjetividade mundana fundante for artificialmente excluída, e, o conteúdo essencial do mundo, que me é vigente como um mundo para qualquer um, for eliminado pela execução da redução. Não que seja necessário esclarecer que o mundo – enquanto fenômeno transcendental, também em sua redução – é mundo para todos nós, que minhas experiências de mundo fazem *a priori* referência a outrem. Mas é decerto necessário esclarecer a desesperada tentativa de querer se furtar à

aparência de solipsismo ao pô-lo em marcha apenas com a segunda *epoché*, mediante o recurso à esfera primordial.

As dificuldades, contudo, são de natureza mais essencial. Elas resultam da deslocação de sentido pela qual passa o conceito de constituição na sequência do desenvolvimento da fenomenologia. No começo da fenomenologia, constituição significava esclarecimento da estrutura de sentido da vida da consciência, inquirição dos sedimentos em sua história, remissão de tudo de *cogitata* às operatividades intencionais do fluente viver da consciência. Essas explanações da fenomenologia são de indelével valor; sua validade não foi lesada por nenhuma crítica até hoje, e elas são da maior importância para a fundamentação das ciências positivas, especialmente para a das ciências do mundo social. Pois segue procedente que tudo de exposto na redução conserva sua validade depois do regresso à atitude natural do mundo da vida.

Porém, de modo furtivo e francamente inesperado, a ideia da constituição se transformou, passando, parece-me, de um esclarecimento da estrutura de sentido – da explicitação do sentido do ser – a uma fundamentação da estrutura do ser, e passando de uma explicitação a uma criação. De um desvendamento da vida da consciência advém um substituto para a fundamentação, por princípio inalcançável à fenomenologia, de uma ontologia a partir dos processos de vida da subjetividade. Concordo aqui em todos os aspectos com as exposições do belo artigo que Fink publicou em *Problèmes actuels de la Phénoménologie*. A criação do universo de mônadas e do mundo objetivo para qualquer um se revela, sem dúvida, como algo impossível dentro da subjetividade transcendental do filósofo meditante, a qual há de viger para ele e somente para ele. Mas o *esclarecimento da estrutura de sentido* da intersubjetividade e do viger-do-mundo-para-mim-como-mundo-objetivo decerto é e segue sendo uma legítima tarefa da análise fenomenológica de constituição. E essa tarefa Husserl não apenas indicou como campo de trabalho senão, em grande parte, cumpriu.